

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

CENTRO DE INVESTIGACIONES-FCPyS

INFORME FINAL de la Beca correspondiente al Programa de Becas Para la formación de Investigadores 2010.

DATOS DEL PROYECTO

Nombre del Director del Proyecto: **Omar Gais**

Becario: **Emiliano Jacky**

Título del Proyecto: **Ontología social en Foucault: lazo social y conflicto en las genealogías de la racionalidad moderna.**

INFORME DE RESULTADOS

I. Introducción

¿Cómo pensar ser (o estar)-en-conjunto en su aparente (o patente) conflicto constitutivo? ¿Cómo se articula el conflicto, la lucha y la co-existencia humana; lazo social y conflicto? Estas son las cuestiones que hemos intentado trabajar en el proyecto de investigación a través de una lectura de ciertos trabajos de Michel Foucault. Nuestro convencimiento es que estas preguntas se dirigen a algunas de las principales cuestiones que enfrenta nuestro tiempo: un tiempo en el que las amenazas que pesan sobre lo social se multiplican o al menos no se resignan a abandonar el horizonte de nuestra actualidad.

Lo que no deja de jugarse, cada vez- en cada amenaza y cada crisis- es el significado mismo de lo social. Si, con Robert Castel, podemos afirmar que lo social es ese conjunto de dispositivos modernos que, formados en base a lentos procesos de especialización, profesionalización y tecnificación, se orientan a producir integración social de una manera distinta de las formas tradicionales (mecanismos primarios de integración como las relaciones parentales, de trabajo y vecinales); si además, admitimos con Castel que todo esta definición positiva de lo social, se distingue de la cuestión del “animal social” -así lo refiere Castel: “lo social como conjunto de relaciones propias de la humanidad, en tanto se distingue por vivir en sociedad” (Castel, 1996: 34). No dejamos de advertir que, en la misma letra de Castel, las crisis de lo social, la cuestión social, constituyen experiencias en las cuales y por las cuales, se experimenta lo social- Castel escribe, “la cohesión”- como *enigma*; cuestión que implica no sólo que lo social deba ser reconstruido, sino que es la misma significación de lo social lo que se esfuma: la definición misma de cuestión social reedita inmediatamente la vieja pregunta de lo social “¿por qué lo social?, ¿qué es ser-en-conjunto? ¿existe un “animal social”, y qué puede querer decir esto? Cada desgarradura de lo social señala entonces una instancia exposición a una pregunta sobre lo social que aparece como in-con-mensurable, o que al menos se resiste a quedar definitivamente respondida desde una sola perspectiva analítica y/o filosófica: desde los aportes del psicoanálisis hasta la

cibernética, de Bataille a Luhman, el campo de discusión sobre el ser-en-conjunto se presenta como un complejo campo de discusiones.

Es por la vía de una preocupación de este estilo que planteamos volver a Foucault en nuestro proyecto. Resulta claro que recién al término de este periodo de investigación podemos ver mejor el alcance y las ramificaciones del tema que abordamos- aunque desde el inicio planteáramos nuestras preguntas en un terreno, a medio camino entre en pensamiento político y la sociología sistemática. Resulta que es el mismo trabajo de Foucault se inscribe en un difícil cruce de fronteras: entre la historia y la filosofía, atento a la política, siempre gravitando alrededor de los discursos de las ciencias sociales y humanas. Y es este mismo cruce el que permite quizás remover los sentidos más evidentes o sedimentados en nuestras concepciones, el que también no deja de sugerir distintos sentidos de lo social y el que nos permite efectuar un juego de contrastes con otros autores y perspectivas. Siguiendo esta dirección es que culmina el proceso de investigación en el informe final que presentamos aquí, explorando los distintos sentidos que sobre lo social se pueden ver a través de Foucault.

Tal como adelantáramos en el informe de avance, nuestro trabajo final está compuesto por una serie de comentarios críticos del texto foucaultiano. Nos ha parecido que el ejercicio de lectura y comentario de textos puede ser una interesante y fructífera forma de mostrar los pormenores de nuestra investigación. De todos modos, como hemos modificado el plan de producción inicial, no en lo fundamental de sus criterios y contenido, pero si en su forma, son necesarias algunas aclaraciones.

Inicialmente, pensábamos en tres series de comentarios, a la manera de tres distintas intervenciones sobre el corpus de trabajos de Foucault: una, sobre la lectura que hace éste de algunos de los principales exponentes del pensamiento político occidental; otra, relativa al curso *Defender la sociedad* y a una posible interpretación de su objeto; la última, sobre la ley y la dimensión jurídica en *Vigilar y Castigar* y *La voluntad de saber*; a esto planeábamos agregarle unos breves comentarios de tres autores que trabajan de distinta manera el problema del liberalismo en Foucault, así como una sistematización final de algunas nociones utilizadas por Foucault.

El recorrido de nuestra investigación nos ha llevado a modificaciones del plan de producción, de distinta importancia cada una. Lo primero que debemos decir es que hemos producido un solo texto articulado que incluye las tres series de comentarios proyectadas. Lo segundo es que, a medida que avanzábamos, la parte dedicada a la primera serie cobró una dimensión mayor a la esperada y se transformó en el hilo conductor del texto. Lo tercero, imprescindible de aclarar, es que los dos últimos puntos han sido suprimidos. En el segundo tramo de la investigación hemos optado por una serie de autores que complementan y hacen más rico el comentario de la lectura foucaultiana sobre el pensamiento político occidental (cierto es que nos hemos “topado” con estos autores después del informe de avance). En este sentido, trabajo de comentario de los textos de Donzelot, Patton y Da Fonseca, si bien interesante, ha quedado como algo accesorio y no necesario para el texto producido.

Finalmente, hemos optado por no realizar la sistematización de nociones proyectada, esto por una opción que creemos poder fundamentar a continuación y que nos va a servir para introducirnos ya de lleno en los comentarios.

Como se verá a continuación, la principal noción que subyace a los trabajos de Foucault que comentamos es la de biopolítica. Sin embargo, al término de nuestra investigación percibimos que, tal como suponíamos en el informe de avance respecto de la noción de poder, no hay un uso riguroso o mejor conceptual de estas nociones, ni de ninguna otra, en Foucault. Así, creemos que más que inventar conceptos, Foucault va, a lo largo de sus años de indagación genealógica, construyendo problemáticas. La noción de biopolítica no tiene una diferencia esencial con la de biopoder, con la de normalización, e inclusive con todas las nociones asociadas a la de gobierno. No se trata simplemente de que una palabra aparezca antes o después (en un curso, una conferencia o un libro anteriores a otros), sino de que, a poco andar, advertimos que hablar de gobierno, por ejemplo, implica inmediatamente problemas como el cuidado de la salud, la alimentación y la disposición moral, entre otras cosas. Claramente, aquí se superponen disciplina, vida, gobierno de los hombres, biopoder, técnicas y tecnologías. No sostenemos que todas las palabras valgan lo mismo, sólo decimos que no son conceptos y que no funcionan como tales, y que, al tomarlo como tales se crean divisiones interpretativas en los trabajos de Foucault que no están bien fundamentadas.

II. Figuras del pensamiento político en la genealogía del biopoder.

En esta primera serie de comentarios estudiaremos cómo el texto foucaultiano trabaja ciertas figuras paradigmáticas del pensamiento político occidental. No buscamos exclusiva, ni principalmente análisis acabados y densos del pensamiento político; no queremos destacar esto como aspecto principal. Nuestra tesis es que nombres como los de Platón, Maquiavelo, Hobbes -incluso Rousseau- funcionan a la manera de índices de lo que delimitaría, negativamente, a la problemática de la política en la modernidad. Es por contraste con las figuras “clásicas” del pensamiento político como la genealogía vislumbra los contornos de la cuestión *biopolítica*. Los textos a comentar forman parte de los cursos *Defender la sociedad* (1976) *Seguridad, territorio, población* (1978) y *Nacimiento de la biopolítica* (1979); incluimos también algunos tramos de la conferencia *Omnes et Singulatim* (1979)¹ inserta, de distinta forma, en el horizonte biopolítico.

PLATÓN

Comenzaremos por Platón, una referencia significativa, y la más remota además que aborda el texto foucaultiano. Esta figura aparece tratada extensamente en el curso *Seguridad, territorio, población*, en el contexto específico de una genealogía de la noción de gobierno y del problema general que la misma señala, esto es, el del “gobierno de los hombres”.² No es posible entrar aquí en un análisis detallado de la noción de gobierno, recordaremos tan sólo que la indagación de Foucault avanza, particularmente en lo relativo a Platón, con ayuda de algunas referencias y definiciones que, aunque básicas, resultan ineludibles para entender los problemas que se desean plantear. ¿Qué entender por “gobierno”? Retendremos dos aspectos: por un lado, se

¹ Para los textos de Foucault utilizaremos siglas. Ver Nota bibliográfica

² La genealogía de la noción de gobierno es, según lo detalla Foucault en el resumen del curso STP, el hilo conductor de una investigación sobre los modernos mecanismos de seguridad.

trata de tomar a cargo la vida de una persona o un conjunto de personas desde el punto de vista de su subsistencia: gobernar será procurarles alimento y sustento, y asegurarse de que lo reciban como es debido; pero también se trata de ejercer los controles necesarios para que los sometido a gobierno conserven su salud: tomar a cargo su vida es ocuparse de su salud, a la manera de un médico. El segundo aspecto, se refiere a la dimensión moral o conductual: el gobierno debe velar por la salvación de los gobernados, lo cual implica un control fino de sus actitudes y disposiciones morales, una atención meticulosa sobre su deseo y sobre sus pensamientos.

Teniendo en mente los dos aspectos que la noción de gobierno conlleva, veamos cómo aparece Platón en el texto de Foucault.

“No creo que la idea de que puede haber un gobierno de los hombres y que estos son gobernables sea una idea griega (...) volveré a este problema en torno a Platón y *El Político* (...) la idea de un gobierno de los hombres debe buscarse en Oriente, un oriente precristiano ante todo, y luego en el Oriente cristiano.” (STP, 151)

Foucault viene de afirmar que los objetos del gobierno para el pensamiento griego siempre remiten a una estructura política -la ciudad, metafóricamente: la nave- pero nunca a los hombres, a los individuos, etc. La tesis, con todo, merece ser afinada, pues, en efecto, el tema del gobierno de los hombres se encuentra presente en cantidad de vestigios del mundo griego. A lo largo de la clase siguiente (15 febrero) vemos como la genealogía escarba obsesivamente en los arcanos del pensamiento griego para fundamentar su presunción. El principal movimiento consistirá en enfocar un dominio específico de indagación, a partir del cual poder discriminar las distintas posiciones de la imagen del pastor-rebaño; en efecto, la genealogía no apunta al pensamiento griego en general, sino a su dimensión específicamente política; Foucault se pregunta por un ámbito bien delimitado

“¿Qué pasa- y aquí está la tercera serie de textos a los cuales me refería- con el vocabulario político clásico?” (STP, 164)

Con este gesto quedan fuera todas las metáforas pastorales de los textos homéricos, por una parte, y todas las referencias pitagóricas, por otra. La genealogía apunta a las

reflexiones sobre el “buen modelo político”, lo cual quiere decir que no se contenta con el sentido común griego, sino que busca cierto nivel de tecnicidad del pensamiento, en este caso, sobre lo político³. Sin embargo, la genealogía no queda allí; dentro del mismo “vocabulario político clásico” busca todas las posiciones de la metáfora del pastor. Es aquí cuando recalca en los textos de Platón, como exponentes máximos del pensamiento político griego.

“[En referencia a Isócrates en libro de Armand Delatte “*Essay sur la Politique des pythagoriciens*”] Estamos muy cerca de la metáfora del pastor. Ahora bien esta no aparece. En la práctica, tampoco la encontramos en Demóstenes. Por lo tanto en lo que damos en llamar vocabulario político clásico la metáfora del pastor está casi ausente (...) Ausente con una excepción, desde luego, pero una excepción capital, la de Platón. En éste tenemos toda una serie de textos en los cuales el buen magistrado, el magistrado ideal es visto como un buen pastor.” (STP, 166)

Al interior mismo de Platón, Foucault explora cada una de las obras: *Críticas*, *Las Leyes*, *La República*, *El Político*. De acuerdo a su análisis, la idea de un gobierno de los hombres está presente en varios de los textos platónicos, pero bajo la forma de una remanencia pitagórica. *El Político* sería el texto que enfrenta la pregunta de si el modelo del pastor es efectivamente el adecuado para caracterizar la “esencia de lo político”. Su cuestión es, según Foucault:

“[No] caracterizar y analizar tal o cual magistrado de la ciudad, sino al magistrado por excelencia, o mejor, la naturaleza misma del poder político (...) a partir del modelo de acción y el poder del pastor sobre su rebaño ¿La política puede corresponder efectivamente a esa forma de la relación pastor-rebaño? Esa es la cuestión fundamental o, en todo caso, una de las dimensiones fundamentales del *Político*.”(STP, 166)

³ Notemos que la atención de este tipo de literatura es coherente con la prescripción metodológica que Foucault plantea en la primera clase del curso *Nacimiento de la biopolítica*: estudiar no lo que ha pasado aquí o allá, sino las reflexiones sobre la mejor forma de gobernar. Foucault Tensiona la historia efectiva, en parte, por un tratamiento más cercano a la “filosofía”. Se tratan de reflexiones, intervenciones, intelecciones, que no descuidan las distinciones, pero que tampoco se encasillan en los dominios escolares, es decir, que no se preocupan demasiado en establecer jurisdicciones disciplinares (o lo hacen recién, y forzadas por los interlocutores, cuando ya se ha tirado la jugada genealógica, cuando sus efectos ya han comenzado a sentirse).

No debemos descuidar entonces que las preguntas de Foucault buscan explícitamente el ámbito político: la figura del pastor sólo en la medida en que nos puede revelar, o no, la esencia de la función política.

El análisis del texto platónico que hace Foucault lo descompone una serie de etapas, de momentos en los que se pone de relieve el tema del pastor y en los que se rechaza la equivalencia “*político/magistrado* = pastor”. Frente al tema común del político como pastor de los hombres, la primera recusación importante parte, en *El Político*, de considerar la pregunta “¿qué es ser pastor?”. Coincidente con las definiciones del arte de gobernar reseñadas arriba, la tarea del pastor se caracteriza fundamentalmente por asegurar la alimentación, atender a las más ovejas más jóvenes y curar a las enfermas. Si se aplica este modelo a la Ciudad se advierte, Foucault comenta, que junto al político aparecen otras figuras que reclaman el título de pastor: el agricultor, el panadero, el pedagogo y el médico cumplen efectivamente funciones pastorales. Se desdibuja así la especificidad del político.

Para encontrarla, para saber cuál es la actividad propiamente política, el texto platónico recurre al mito de la retirada de los dioses del mundo de los humanos. Hubo un tiempo cuando los hombres respondieron a un solo pastor, la divinidad (“la divinidad era su pastor”); en este tiempo, resalta Foucault, no es necesaria constitución política alguna. La política advendrá sólo cuando termine el tiempo venturoso y los dioses se retiren.

“Los dioses se han retirado y los hombres están obligados a dirigirse unos a otros” (STP, 173)

Ahora bien, ¿en qué consistirá este tipo de dirección? Para Foucault el texto de Platón “es claro”:

“Esos hombres que ahora tienen a su cargo a otros hombres, no está por encima del rebaño (...) no se los puede considerar como pastores” (STP, 173)⁴

⁴ Es interesante seguir por el aparato crítico del curso STP las distancias entre el texto platónico y el foucaultiano, ya que se muestra, según creo, el énfasis, la intencionalidad interpretativa de Foucault.

En reemplazo del modelo del pastor *El político* propone el del *tejedor* “como un esquema para comprender las operaciones propias de la ciudad (STP, 174), ¿cuál será la actividad propiamente política, la esencia de la acción política? La de unir, la de componer elementos dispares y heterogéneos (voluntades, pasiones, virtudes, opiniones- y esto por medio de leyes, actos legislativos, retórica, entre otras artes adyacentes-); la de reunir las existencias, dice Foucault, y cita a Platón, “*en una comunidad basada en la concordia y la amistad*” (STP, 175). Aunque el pastorado estará presente en el mundo griego que estudia Foucault, tendrá presencia bajo la forma de actividades menores, no *propiamente políticas*, como las del médico, el pedagogo, el gimnasta, el agricultor, etc. (podríamos incluir aquí todas las actividades de dirección de conciencia que tienen también, bajo formas singulares, su existencia en el mundo griego (STP, 211-217).⁵ Las conclusiones de Foucault son claras:

“Creo que tenemos aquí, con todos los signos negativos que nos ha dado la ausencia del tema del pastor en el vocabulario político clásico de Grecia, y la crítica explícita planteada por Platón, el signo bastante manifiesto de que el pensamiento griego, la reflexión griega sobre la política, excluye la valoración de dicho tema” (STP, 176)

Pensamos que la figura de Platón ocupa un lugar estratégico, decisivo, dentro de la urdimbre genealógica sobre el biopoder. *Platón* indica el origen de una diferencia/discontinuidad constitutiva del pensamiento político occidental: el corte *política / gobierno*. Sería menos que una escisión *originaria*: un índice de la manera occidental de pensar lo político pero, a la vez, indirecta y paradójicamente, un modo de señalar la originalidad del devenir moderno de la política occidental como *biopolítica*. Foucault parafrasea, no sin imprimirle un importante énfasis, un pasaje del Político que puede considerarse clave:

⁵ El “mundo griego” está presente, bastante nítido, en STP. Lo que se muestra en la lectura de Platón como una contraposición límite de *occidente cristiano* (¿?) se vuelve un contraste permanente en todo el curso, por lo menos en las clases dedicadas al arte pastoral cristiano y será el apoyo de las reflexiones de Foucault en el famoso último período de su trabajo.

“¿Cabe imaginar que el político se rebaje, tenga tiempo simplemente como el pastor, o como el médico, el gimnasta o el agricultor, para ir a sentarse con cada uno de sus ciudadanos a fin de aconsejarlo, alimentarlo?” (STP, 175)

Será precisamente esta “bajada” de la política a la materialidad de la existencia cotidiana de los *ciudadanos* lo que marcará el advenimiento de algo como el biopoder, es decir, justamente, y según la definición ya canónica: una política cuya función más alta es invadir/ gestionar la vida enteramente (VS,132). Lo interesante del comentario de Foucault es que esta bajada está carga de todo un conjunto de condiciones históricas políticas y técnicas que la habilitan; particularmente, el *nacimiento* del biopoder coincide con el crecimiento de los Estados modernos. Apoyando este sentido, podemos introducir un pasaje de la conferencia *Omnes et Singulatim* de 1979 (dictada en Berkeley), conferencia que plantea el mismo esquema, aunque mucho más resumido, de la lectura de Platón que estamos comentando (en realidad, sigue todo el plan que despliega STP desde la clase del 8 de febrero). El pasaje, con todo, no figura en STP; se trata de un pasaje extenso, pero que vale la pena leer con atención:

“Tal vez todo esto parezca demasiado lejano. Si insisto sobre estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema (...) se planteó muy tempranamente. Cubre la historia occidental en su totalidad y aún tienen la más alta importancia para la sociedad contemporánea. Se refieren a las relaciones entre el poder político que opera en el seno del estado en tanto marco jurídico de unidad y un poder que poderemos llamar pastoral cuyo rol es velar permanentemente por la vida de todos y cada uno (...) El famoso problema del ‘Estado-benefactor’ no pone solamente en evidencia las necesidades o las nuevas técnicas de gobierno del mundo actual: debe ser reconocido como lo que es: una de las extremadamente numerosas reparaciones del delicado ajuste entre poder político ejercido sobre sujetos civiles y poder pastoral que se ejerce sobre individuos vivientes.”
(OS, 34)

En este punto es posible, parece indispensable, señalar como la lectura foucaultiana del *Político* converge o, al menos, se acerca a las importantes reflexiones que Hannah Arendt despliega sobre la modernidad en *La condición humana*; también es posible contrastar los pasajes comentados con algunos tramos de *Bios, biopolítica y filosofía* de

Roberto Esposito, ambos autores en explícita discusión con la problemática, si no con la palabra, de *biopolítica*.

1) Respecto a Arendt, es manifiesta la convergencia de dicho por Foucault con el planteo de la separación que ella señala, en el mundo griego, entre la esfera de la *polis* y la de *oikos* como una de las características sobresalientes de la política, y olvidada en la Edad Moderna. Dicho al revés STP converge claramente respecto a la confusión moderna polis/oiko, alrededor de la formación de una “eco-nomía política” (Arendt, 1998: 38-87)

2) En relación a Esposito y a una posible lectura biopolítica de Platón (Esposito, 2006: 85-86), vemos que el texto de Foucault es tajante en su tesis sobre separación política / gobierno en Platón. Respecto a la condición moderna de la biopolítica, lo dicho parece dibujar una contraposición. Lo bio-político, como en Arendt, coincide con la condición moderna.

Todo nos conduce a pensar en que la escisión entre política y gobierno está marcada en Foucault, y el llamado será a pensar esas dimensiones o realidades, radicalmente juntas, pues con la modernidad, la escisión parece borrarse, complicarse, olvidarse.

“El hombre occidental aprendió durante milenios algo que ningún griego, a no dudar, jamás habría estado dispuesto a admitir: aprendió a considerarse una oveja entre las ovejas (...) la política considerada como un asunto de rebaños...” (STP, 159)

MAQUIAVELO

Precisamente alrededor del cruce política /gobierno es que aparece la figura de Maquiavelo, segunda marca en nuestro itinerario del límite delimitante de la biopolítica foucaultiana. *Maquiavelo* se sitúa, en STP, al interior del análisis de las modernas artes políticas de gobierno- en el punto de *encuentro histórico*, algo parecido al *clinamen* del que habló Althusser, entre problemática pastoral y, si puede llamarse así, el léxico político occidental. Al igual que *Platón*, *Maquiavelo* parece contraposición, la distancia

necesaria⁶ para la descripción del poder de gobierno político.⁷ De todos modos, debemos señalar que la lectura foucaultiana de Maquiavelo presenta divergencias importantes respecto a la de Platón. Foucault no realizará aquí un trabajo interpretativo como el hecho respecto al *Político*. En esta oportunidad, la figura anti-biopolítica *Maquiavelo* se encuentra insertada en el análisis genealógico de todo un campo de discusión, en la posición de “punto de repulsión”⁸ de la literatura que habla de las artes de gobierno a partir de los siglos XVI y XVII.

Los dos principales momentos en los que aparece Maquiavelo en STP son la clase del 1 de febrero, en la primera descripción que da Foucault en el curso sobre “las artes de gobernar”, y la clase del 15 de marzo entorno a la descripción del dispositivo de la “razón de Estado”, en contraposición con un texto de Francis Bacon (*On seditious and troubles*).⁹ En ambos casos nos encontramos frente a la pregunta “¿en qué consiste gobernar políticamente?”, y *Maquiavelo* designará un arte de gobierno político *otro*, radicalmente distinto, del propio y moderno arte de gobierno. En efecto, Foucault es muy claro si apreciamos la estructura de la contraposición. ¿De qué arte político se trata en Maquiavelo? Veamos el pasaje completo

“En primer lugar a través de un principio (...) el Príncipe mantiene una relación de singularidad y exterioridad, de trascendencia con su principado (...) sea por herencia, se por adquisición, sea por conquista; de todos modos no forma parte de él (...) el lazo que lo une con su principado es un lazo de violencia, de traición (...) incluso [puede formarse]

⁶ Aunque siempre encontraremos una distancia en Foucault respecto a Maquiavelo; distancia en *La voluntad de saber* y *Defender la sociedad* respecto al modo de concebir la lucha, las relaciones de fuerza, la guerra y la guerra en (y por) la política; distancia necesaria en *Seguridad territorio población* y *OS* para describir las “artes de gobierno político” emergentes en el siglo XVI. Ambas *posiciones* respecto de la figura de *Maquiavelo* en el texto foucaultiano están relacionadas y remiten a, lo que nos parece son razones de fondo, principios que intentaremos reconstruir hacia el final de este apartado, en el comentario sobre Hobbes.

⁷ *Gobierno político*: nuestra interpretación destaca que la modernidad, en los trabajos de Foucault, se caracteriza por el cruce política / gobierno; la noción de biopolítica es siempre el horizonte general, en la medida en que gobierno designa esa preocupación meditada (desde la tradición católica: *ars artium*) por la materialidad fina, cotidiana, de la existencia/vida de los hombres; la palabra *gubernamentalidad* apunta explícitamente al momento en que el poder político se ve interpelado a hacerse cargo, en el sentido de gobierno, de la polis. Foucault es sumamente claro tanto en STP y NB: el referente de la temática de la gubernamentalidad- ella en sí misma bio-política- es el gobierno de los hombre en su dimensión política, esto es- aunque no este libre de problemas la expresión: “el gobierno de los hombres, en la medida- solo en la medida- en que se presenta como el ejercicio de a una soberanía política” (NB, 17)

⁸ Una vez más: las artes de gobierno se pensarán a sí mismas construyéndose como anti-maquiavelianas

⁹ La “razón de Estado” es un modo específico e histórico de arte de gobierno político, la forma de gubernamentalidad nacida de diseminación de los problemas de gobierno en el siglo XVI.

por el arreglo de tratados (...) sea como fuere es un lazo puramente sintético: no hay pertenencia fundamental, esencial, natural y jurídica entre el príncipe y su principado. Exterioridad, trascendencia del Príncipe: tal es el principio. Y su corolario: al ser de exterioridad, la relación es frágil y no va a dejar de estar amenazada (...) desde afuera (...) y desde dentro, pues no hay razón a priori, en sí para que los súbditos acepten el principado (...) el objetivo del poder va a ser sin duda mantener, fortalecer el principado (...) este último entendido no como el conjunto constituido por los súbditos y el territorio, el principado objetivo, si lo prefieren: se tratará de protegerlo en tanto es la relación con el príncipe (...) lo que debe protegerse es el principado como relación del príncipe con sus súbditos y el territorio y no directa, inmediata y fundamentalmente el territorio y sus habitantes (...) el arte de gobernar debe tener como objeto ese lazo frágil del príncipe con su principado (...)” (STP,115-116)

Los teóricos del “arte de gobernar” señalarán que gobernar es otra cosa muy distinta del arte del Príncipe. En primer lugar se destaca una contraposición respecto a la *singularidad* del arte de la política: *gobernar* no remite a un campo de actividades específicas, a una práctica radicalmente diferente a otras, sino que se refiere a múltiples prácticas: las del padre de familia o las del superior de un convento, las del pedagogo o las del maestro con el niño, con el discípulo. Pluralidad de formas de gobierno. Pese a esta diversidad, lo que le interesa destacar a Foucault, sobre todo, es la línea de continuidad que se busca entre estas diferentes dimensiones (familia, pedagogía, reino o política), o para ser más precisos, entre la actividad del político y las actividades de gobierno.¹⁰ Así, la prescripción mayor que figura en toda la literatura de las artes de gobiernos se resume en la superposición del ámbito del *oikos* con el de la *polis*, acontecimiento del que surgirá justamente una *oiko-nomía-política*. Los pasajes de STP son sumamente claros al respecto:

“El arte de gobierno (...) debe responder esencialmente a esta pregunta: ¿cómo introducir la economía- es decir, la manera de manejar como es debido a los individuos, los bienes, las riquezas, tal como puede hacerse dentro de una familia, tal como puede hacer un buen padre de familia (...) cómo introducir esa atención, esa meticulosidad, ese tipo de relación del padre de familia con los suyos dentro de la gestión del Estado? (...) una forma de

¹⁰ Nótese que se juega con casi los mismos elementos de la lectura del Político de Platón, es el político junto a (separado o tratando de involucrarse) las tareas del padre de familia, el pedagogo, el pastor, en suma.

vigilancia, de control, no menos atento que el del padre de familia sobre la gente de la casa y sus bienes” (STP119-120)¹¹

Se busca entonces una pertenencia, un contacto “natural, esencial”, hasta “directo” e “inmediato”, diríamos, con el objeto/sujeto del gobierno político. A lo que se apunta es al “principado objetivo”, y en este sentido preciso va el segundo señalamiento de Foucault sobre la literatura de gobierno. Si el objeto del arte político de Maquiavelo es ese principado entendido como *lazo*, como la relación, el vínculo entre el Príncipe (gobernante) y los súbditos (gobernados), este lazo se piensa como una relación esencialmente jurídica entre gobernantes (soberano) y gobernados (sujetos de derecho); las artes de gobierno conciben el arte como una “recta disposición de *cosas*”. La mención de “cosas” no es menor y Foucault se detiene con cuidado en su consideración.

“(…) el gobierno gobierna ‘cosas’, ¿qué quiere decir? No creo que se trate de oponer cosas a hombres, sino, antes bien, de mostrar que el gobierno (...) se relaciona con una suerte de complejo constituido por hombres y cosas (...) esas cosas de las que el gobierno debe encargarse según La Perrière, son: los hombres, pero en sus relaciones, en sus lazos, en sus imbricaciones con esas cosas que son las riquezas, los recursos, los artículos de subsistencia y el territorio, claro, en sus cualidades, su clima, su sequía, su fertilidad. Los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que son las costumbres, los hábitos, las maneras de actuar o de pensar. Y, por último, los hombres en sus relaciones con esas otras cosas que pueden ser los accidentes o los infortunios como el hambre, las epidemias, la muerte” (STP, 122)

Creemos que este pasaje es de suma importancia. El principal interés del análisis es la mezcla o superposición de hombres y cosas, y esto no pensando todavía en la cultura “protética” de nuestra actualidad, sino en la forma de concebir la política, el arte político mismo. Se trata de los hombres en relación con las cosas, por un lado, sin dudas: consideración fina de las conexiones de los humanos con su entorno, con variables climáticas, demográficas, alimentarias, mas también, de realidades como “costumbres,

¹¹ De otro modo también, en la clase del 8 de marzo: “(…) en el dominio público, que más adelante se calificará de político (...) ¿Cómo, en qué medida el ejercicio del poder soberano puede y debe lastrarse con cierta cantidad de tareas (...) que son justamente de conducción?” (STP, 268) “ [nueva problematización de la] *res pública*, cosa pública (...) tenemos todo un fenómeno, todo un proceso de gubernamentalización de la *res pública*.” (STP, 276)

hábitos, maneras de pensar” *como cosas*...etc., ¿qué significa tratar con “cosas” aquí?, ¿con las costumbres, con variables alimentarias, etc., como (o en “tanto que”) cosas. Tratar con cosas, significa que se actúa, cuando se hace política en un nivel de realidad, en un campo, una dimensión, que se quiere, retomando lo dicho más arriba, “objetiva” y “material”. Esto remite directamente a la noción de *naturalidad*, noción veremos aparecer intermitentemente en STP y NB. Foucault habla de “*todo un dominio de procesos que hasta cierto punto pueden calificarse de naturales*” 399¹²: naturalidad de los mecanismos de precios; naturalidad de la reacción de la población frente a la fluctuación de los salarios; naturalidad que se opone, dice Foucault, a la “artificialidad” de la política. Yendo más lejos, de un modo mucho más sugerente, *naturalidad* que califica:

“las relaciones de los hombres entre sí, de lo que sucede de manera espontánea cuando cohabitan, cuando están juntos, cuando hacen intercambios, cuando trabajan, cuando producen (...) naturalidad de algo que hasta entonces no tenía existencia hasta entonces, y que comienza a ser pensado y analizado como tal: la naturalidad de la sociedad (...) la sociedad como una naturalidad específica de la existencia en común de los hombres (...)” (STP, 400 -403)

Alrededor del contacto, de la introducción de la *naturalidad* en la política, no acercamos a uno de los puntos, si no el principal, sobre el cual girarán todos los pensamientos y teorizaciones sobre “*lo político*”, todas las avanzadas, retracciones, pliegues y giros dados al problema del *ser (o estar) –en-conjunto*, el mismo problema del *lazo social* y digámoslo ya sin demoras, de la *comunidad* ; variaciones en /por las cuales nacerá, sin dudas, el léxico sociológico de lo social, de *la sociedad*- entre otros léxicos¹³- y en las que el mismo discurso (de) *Foucault* se hallará íntimamente implicado en una de sus facetas no menores pues es precisamente con la introducción o interferencia entre naturaleza/política que el arte de gobierno en la modernidad se acercará, soñará cada vez más, con una “física política”, una política que para desplegarse pondrá en juego todo un saber que se pretenderá objetivo- saber en el que cabría incluir, quizás

¹² La referencia concreta es “arte de gobierno liberal” y los fenómenos de población, objeto-efecto de la oikos-logización de la polis.

¹³ Habría que calibrar las diferencias y comunicaciones de las tradiciones sociológicas y los arcanos de la economía política.

paradójicamente, el saber *positivo- efectivo* de la misma genealogía nietzscheana, o al menos uno de sus sentidos posibles (el explotado por Foucault justamente).

“(…) llegamos creo a un punto, creo, que es esencial y en el cual están comprometidos todo el pensamiento y toda la organización de las sociedades políticas modernas, la idea de que la política no debe extender hasta el comportamiento de los hombres el conjunto de reglas que son las impuesta por Dios al hombre (...) La política tiene que actuar en el elemento de una realidad que los fisiócratas llaman precisamente física; y a causa de ello estos van a decir que la política es una física, la economía es una física.” (STP, 69)

Deteniéndonos en este *real* tantas veces mencionado en el texto foucaultiano quizás podamos llevar nuestra lectura más lejos y decir que las modernas artes de gobierno parecen impulsadas por una voluntad de desconocimiento sistemático toda dimensión “representacional”, “simbólica” o también de *sentido*- “discursiva” diríamos hoy- de *lo político*, de la “*existencia en común de los hombres*” (y de lo social mismo¹⁴). Si volvemos de esta consideración al “*principado como relación*” de la política del Príncipe, instituyente él de un *lazo*, de un modo de existencia en común, notamos importante elementos “representacionales”. Sobre todo hallamos la idea de una *trascendencia* constitutiva del *principado*, que le impide plegarse sobre sí mismo, en un contacto “inmediato”, “fundamental”, “esencial”, “sináptico-físico” entre el *Príncipe* y los *súbditos –sujetos*, volviendo así al *lazo político-social* a la relación *soberano-súbdito* esencialmente frágil, amenazada inherentemente por carecer de fundamentos materiales- *reales* – por falta de “conocimiento *efectivo* de las variables *reales* del “reino”. En este sentido, las acciones políticas maquiavelianas, necesarias para el sostenimiento del orden político son puestas en el texto foucaultiano en el plano ya sea de los principios (esto lo vimos en la cita) o en el de lo “aparente”, de las apariencias o representaciones. Mientras las artes de gobierno conjuran las sediciones y aseguran la cohesión social a través de medidas dirigidas a las causas materiales (STP, 313)¹⁵,

¹⁴ A no ser que “lo social” sea el nombre de este desconocimiento; lo social= “el gobierno de los hombres”, y la lógica de la *pólice* tal como la entiende Jacques Rancière:” « Social » veut dire au moins trois choses. Il y a d’abord « la société », l’ensemble des groupes, places et des fonctions, que la logique policière identifie au tout de la communauté. C’est dans ce cadre-là que rentrent pour moi les préoccupations de gestion de la vie, des populations, de production de formes d’individuation, impliquées dans la notion de bio-pouvoir” Rancière, *politique ou biopolitique*, multitudes, mars 2000.

¹⁵ Como la promoción del comercio interior, la multiplicación de la circulación de dinero, el manejo de las tasas de interés, la gestión del tamaño de las propiedades, la represión del lujo y el vagabundo, la

“El problema de Maquiavelo es: ¿el príncipe debe ser justo o injusto? ¿Debe **mostrarse** justo o injusto?, ¿Cómo debe mostrarse temible? ¿cómo debe ocultar su debilidad? En el cálculo maquiaveliano siempre están en juego los epítetos del príncipe” 318.¹⁶

Pero no estaríamos con todo ante nada demasiado novedoso que no esté ya presente en otros tramos del texto foucaultiano. Creemos en efecto que la contraposición que intentamos destacar no es otra que la que separara Foucault en *La voluntad de saber* entre una *simbólica* y una *analítica*, sólo que, en vez de *la sangre y el sexo*, tendríamos aquí dos políticas: una *simbólica política* distinta de una *analítica política*. Parece posible reordenar así el texto de STP en torno a ejes conocidos: *Maquiavelo* como marca y presencia de la dimensión *jurídico-discursiva* de cuya distancia o contraposición nacería el espacio biopolítico, normalizador, como instancia “contra-jurídica” y como ámbito que abriría “regiones de indiscernibilidad jurídica” (LA, 34) en su despliegue. Es ésta la significación profunda que quiere pensar el texto foucaultiano cuando afirma:

“...el privilegio que el gobierno comienza a ejercer respecto a las reglas- al punto que un día podrá decirse: El rey reina, pero no gobierna- esa inversión del gobierno en relación con el reino y el hecho de que aquel sea mucho más que la soberanía, mucho más que el reino, mucho más que el *imperium*.” (STP 102-103)

El nuevo arte político que comienza su carrera en occidente es parte insoslayable de la historia del Estado moderno como racionalidad y dispositivo que lleva desde el origen esta deriva “contra-jurídica”. Son ilustrativos, en este sentido, algunos pasajes relativos al “golpe de Estado. Foucault señala que (STP,302-304), contrariamente a la significación de una confiscación ilegítima del Estado, el golpe de Estado se define, en el ámbito de las artes de gobierno como una suspensión de las leyes y de la legalidad, como un exceso respecto al derecho común; y lo que le interesa remarcar a Foucault es que este *Excessus iuris communis* es inherente al modo de accionar del Estado. En este

elevación del nivel de vida del pueblo, la búsqueda de equilibrio entre el tamaño de la población y los recursos naturales, entre otras variables (STP, 315)

¹⁶ Para esta declinación moderna de la representación en política pueden consultarse los pasajes de *Archipiélago* de Massimo Cacciari sobre el *homo democraticus* (Cacciari; 1999: 117-127). También algunos pasajes de la introducción de *Categorías de lo impolítico* de Roberto Esposito apuntan al problema que creemos encontrar en el texto de Foucault (Esposito; 2006: 30-31).

sentido, la razón de Estado aparece como una estructura “para nada homogénea a un sistema de legalidad o legitimidad”. La razón de Estado, siguiendo las palabras de uno de los teóricos de las “artes de gobierno” (Chemnitz), es lo que permite derogar todas “las leyes públicas, particulares, fundamentales, cualquiera sea su especie” y esto en base a la noción de *necesidad*, pues “hay una necesidad del Estado que es superior de la Ley”, una *necesidad* que opera como “ley fundamental que excede todo el derecho natural, el derecho positivo, todo...” toda ley y, en este sentido, dice Foucault, la política no es algo que se inscriba dentro de una legalidad o en un sistema de leyes (304). “*En consecuencia, no gobierno en relación con la legalidad, sino razón de Estado en relación con la necesidad.*” (STP, 304)

El ejemplo más palpable de la faceta “contra-jurídica” del Estado moderno es la caracterización, que hace Foucault en las dos últimas clases de STP, del dispositivo de la *police* del siglo XVIII - conjunto de prácticas que son un antecedente reconocido de lo que se llama Estado social (Castel) o Estado providencia.¹⁷ El poder de policía, un poder encargado de gestionar comercio, trabajo, vivienda, salud y educación entre otras problemáticas, se distingue para Foucault claramente del poder judicial.

“La Policía no es la justicia (...) se origina en el poder real como la justicia, pero permanece bien separada de ésta (...) La policía consiste en el ejercicio soberano del poder real sobre los individuos que son sus súbditos (...) La policía es la gubernamentalidad directa del soberano como tal. [La policía es además] el golpe de estado permanente, que va a darse, a actuar en nombre y en función de los principios de su propia racionalidad sin tener que amoldarse o modelarse según las reglas de justicia establecidas en otro lado.” (STP, 388-389)

Sin dudas, estos escritos de Foucault pueden componerse con la *Breve historia del Estado de excepción* que esboza Giorgio Agamben en *Homo Sacer II, I*. (Agamben, 2007: 39-58), aportando así un tramo más a la genealogía de la *exceptio* en la modernidad. Agamben muestra, a través de un recorrido por las distintas historias constitucionales de Francia, Alemania, Suiza, Italia, Inglaterra y Estados Unidos como las distintas constituciones liberal-democráticas han incorporado, casi desde su nacimiento, las figuras del estado de excepción. Uno de los aspectos destacables de este

¹⁷ Nunca perdamos de vista el pasaje de *Omnes et Singulatim*, sobre el problema del *welfare state*.

itinerario es la deriva efectuada desde la noción de *emergencia militar o de guerra* a la de *emergencia económica*, deriva que conduce a la idea de una “democracia protegida” o democracia gubernamental en detrimento de la democracia parlamentaria. En concreto, esto ha significado un constante y progresivo avance del poder ejecutivo sobre el parlamentario, y una forma de gobierno ajustada cada vez más al modo de los “decretos-ley” del ejecutivo⁴⁸. Particularmente inquietantes son las páginas dedicadas a Franklin D. Roosevelt y al *new deal* norteamericano, en la medida que muestran el carácter *excepcional* (pero por esto no necesariamente anti-democrático) de uno de los mayores exponentes de lo que ha sido el Estado social del siglo XX, o al menos de lo que se entiende por *políticas de bienestar*.

(Agamben, 2007: 56-57) ¹⁸ .

Frente a esto es necesario decir que desde los escritos de Foucault, la deriva “contra-jurídica” no se agota en la racionalidad de la razón de Estado, no se deja leer desde un cierto discurso contra-estatal como si fuera una “propiedad del Estado”, sino que, muy por el contrario, se despliega en sus formas más penetrantes en las prácticas del neoliberalismo, tal como lo entiende Foucault, prácticas que tienen como elemento discursivo central una crítica radical al “Estado” y a las políticas inspiradas en la concepción del welfare state. En este sentido, podría tal vez decirse que las zonas de “indiscernibilidad jurídica” (*exceptio*) se amplían hoy en día más allá de los límites del poder soberano y de la simple figura del Estado.

Pero decir esto no nos podría llevar a desprendernos de una pregunta por cierto anterior y que, desde distintas perspectivas no deja de plantearse; nos referimos a la cuestión de si el paradigma de la *exceptio* agota toda significación del Estado social, y también de la democracia en la modernidad. Pensamos en este punto en cierto horizonte que dibujarían, desde distintos abordajes, trabajos como los de Robert Castel, Jacques Donzelot sobre la institución de dispositivos de solidaridad social cuyo resultado más destacado es la conquista de ciertos derechos y estatutos *sociales*, colectivos, distintos y con los derechos del individuo propietario. En otro registro, pensamos también en los trabajos de Claude Lefort sobre la democracia moderna como forma de institución de lo

¹⁸ En nuestras latitudes, todas las discusiones que en la actualidad se dan alrededor del *populismo* tienen como punto central el problema de la “discrecionalidad” del poder ejecutivo. En otro registro no lejano, la teorización sobre las democracias delegativas expone el mismo problema de la excepcionalidad de poder ejecutivo en democracia.

político que coloca el conflicto en su centro. Finalmente, consideramos las reflexiones de Alain Supiot en su *Homo juridicus*. En todos estos casos pareciera haber una visión distinta de la modernidad, del derecho, la política y los dispositivos del Estado de bienestar o Estado social. Concluiremos este apartado señalando que lejos de cerrarnos en una discusión a todo o nada sobre el Estado moderno y las instituciones democrático-liberales en la modernidad, nos parece más interesante y fructífero atender, por un lado, a la incontestable ambigüedad o claro-oscuro de los Estados democrático que nunca terminan de separarse bien, del todo, del fantasma del totalitarismo- e, incluso más allá de la discusión sobre este término, parece incontestable que los problemas sobre la independencia de los poderes, y sobre los controles o no constitucionales forman parte de un debate de suma actualidad y gravedad; por otro lado, diremos, que todas perspectivas se orientan a indicar a las “prácticas neoliberales de gobierno” como el dispositivo “de punta” que en la actualidad efectúa la apertura de indiscernibilidad jurídica que caracteriza al paradigma de la exceptio, y que este paradigma pareciera, volviendo a *Maquiavelo*, en si mismo, la anulación o la amenaza de todo espacio simbólico – representacional (simbólico o imaginario) de lo político o social.

HOBBS

La tercera y última figura que analizaremos es la de Thomas Hobbes. Nos concentraremos mayormente en el curso de *Defender la sociedad*, donde Foucault hace una lectura detenida de *El Leviatán*. En STP el nombre de Hobbes aparece esporádicamente, pero, al igual que Maquiavelo y Platón, lo hace, en cada una de sus intervenciones, como contrafigura de la biopolítica. En *Defender la sociedad* Hobbes parece ocupar otro lugar, esta vez no enfrentado a la biopolítica, si no a una forma de concebir lo político y lo social mismo muy distinta de la biopolítica, la menos desde una primera lectura: nos referimos al *discurso histórico político* de la guerra de razas del cual *Defender la sociedad* sería, en palabras de Foucault, un elogio.

Defender la sociedad no desarrolla una “genealogía del racismo”; no creemos que sea ésta la cuestión esencial, o la más interesante que plantea su lectura.¹⁹ Lo más destacable para nosotros (apoyados por explícitos pasajes de Foucault), se encuentra en una interrogación sobre el Estado y las instituciones políticas; aunque forzando un poco más el sentido: sobre la política o lo *político* mismo. En efecto, desde su título, la referencia mayor del curso de 1976 es “la sociedad”; y esto en un sentido explícitamente político: se trata de *la sociedad* como término que engloba, y es intercambiable en el texto foucaultiano por, Estado, “sociedad civil”, “paz civil”, las “leyes” o incluso “estructura política de la sociedad”. El objetivo de la genealogía de Foucault es estudiar un determinado discurso, una concepción de *la sociedad* que sostiene que ésta tiene su fundamento en la guerra. ¿Es posible que la paz, el orden civil, las instituciones políticas, sean de un orden derivado de la guerra? Sabemos, sin embargo, que la indagación de Foucault es específica. Resulta claro que no se trata aquí de estudiar la guerra en sí misma. Foucault no plantea “pensar la guerra” como Raymond Aron o Clausewitz²⁰. Su preocupación es estudiar, más bien, un discurso sobre la guerra *en* (o *de*) la sociedad civil. Se trataría entonces de la “guerra civil”, del conflicto desatado en los límites de la Ciudad. En este sentido, la pregunta central del curso debe buscarse recién en la penúltima clase, del 10 de enero:

”¿Cómo se puede comprender una lucha en términos propiamente civiles?” (DS, 205)

Siguiendo este nudo, DS se organiza en la oposición de dos discursos sobre la sociedad - o, si se quiere, dos principios de inteligibilidad para pensar *lo social*: el *discurso jurídico político* y el *discurso histórico-político*. Cada uno de éstos pone en juego, a su manera, una figura de “cuerpo político” o “cuerpo social”. Es en este punto donde se hace ineludible para Foucault volver a Hobbes y revisar la idea de que el autor del *Leviatán* es el teórico por excelencia de la guerra social. (guerra civil). Las preguntas centrales de la indagación son las siguientes: ¿cuál es la guerra que para Hobbes está en el origen de la política? ¿Cuál es el efecto de la guerra sobre la constitución del Estado? ¿Cuál es el estigma de la guerra sobre el cuerpo del Estado?

¹⁹ En este y los siguientes párrafos, dedicados a la lectura foucaultiana de Hobbes, se desarrollan las reflexiones adelantadas en el informe de avance sobre el curso DS, quedando así incluida en el apartado sobre Hobbes la tarea de comentario sobre DS (tarea programada en nuestro Informe de avance).

²⁰ Raymond Aron, *Pensar la guerra, Clausewitz*, II tomos. Instituto de Publicaciones Navales, 1987.

En el Resumen del curso Foucault sintetiza su lectura de Hobbes, y lo que de ella queremos resaltar:

“(…) ¿de qué manera se utilizó la guerra (…) como analizador de la historia y de las relaciones sociales? En principio hay que descartar algunas falsas paternidades. Y sobre todo la de Hobbes. Lo que este llama guerra de todos contra todos no es en modo alguno una guerra real e histórica sino un juego de representaciones por el cual cada uno mide el peligro que cada uno de los demás representa para él, estima la voluntad de combatir que tienen los otros y estima el riesgo que el mismo correría si recurriera a la fuerza. La soberanía (…) no se establece por obra de una dominación belicosa sino, al contrario, por un cálculo que permite evitar la guerra. Para Hobbes, lo que funda el Estado es la no-guerra.” (DS, 243)

Claramente vemos cómo reaparece aquí ese desplazamiento respecto a lo jurídico-político o político-discursivo en virtud de una separación real – representación que se asemeja mucho a lo que marcamos respecto a la política del Príncipe. Tanto en Maquiavelo como en Hobbes (pero también en lo dicho sobre el *Político* de Platón) el juego político es un juego de apariencias, de manifestaciones, un juego imaginario, en suma. No puede ser más explícita la lectura del Leviatán que encontramos en la clase del 4 de febrero. A la pregunta por el estado de guerra de todos contra todos en Hobbes y por la naturaleza de las relaciones de fuerza que funcionan en ese estado, Foucault destaca con énfasis que es una naturaleza de *representaciones, manifestaciones, signos, expresiones enfáticas, astutas, mentirosas,*

“hay señuelos, voluntades que se disfrazan de lo contrario, inquietudes que se camuflan de lo certidumbres (…) nos encontramos en el teatro de las representaciones intercambiadas, en una relación de temor que es temporalmente indefinida; no estamos realmente en la guerra” (DS, 89)

¿Y qué es realmente la guerra? A la lucha de las representaciones, del imaginario hobbesiano, Foucault opone “relaciones directas de fuerzas reales”: armas, puños, fuerzas salvajes- salvajismo bestial en el que los individuos se devoran vivos entre sí-, sangre y cadáveres. La instancia *real* remite aquí a un campo de historicidad, de factualidad que íntimamente se encuentra habitada por la contradicción, por la lucha de fuerzas. Uno de los aspectos fundamentales es, sin dudas, este carácter de

contradicción, de lucha, que emerge con el discurso histórico político- en la medida en que instala el conflicto y la lucha en el centro del Estado, y de lo político en su origen, pero también en su propia naturaleza. Sin embargo, nos interesa resaltar que el aspecto “real” que se dirige contra el discurso de Hobbes (o de lo que este nombre representa) no reside tanto en la contradicción como en el carácter empírico, factual y positivo que conlleva el saber del discurso histórico político.

Así, si desde la perspectiva de la contradicción y la lucha, el discurso histórico político se enfrenta al Estado y sus saberes (identificados en DS con el discurso jurídico político y el saber de despacho, de intendentes- que no es otro que el discurso “de gobierno” del que hablamos arriba a propósito de STP), desde la perspectiva de la positividad – o, para usar una categoría quizás demasiado recargada históricamente, desde la materialidad de los elementos puestos en juego para caracterizar la lucha real, la guerra- el discurso histórico político se conectaría con la dimensión del gobierno, separándose irremediamente del frente político-discursivo, en una línea contrastiva que lo acercaría al ámbito bio-político. De este modo es que podemos leer en DS sobre el análisis de Boulainvilliers.

“ Y cuando Boulainvilliers analiza a través de la historia toda una serie de relaciones precisas entre, por decirlo así, organización militar y sistema tributario, en el fondo no hace otra cosa que (...) utilizar para sus análisis históricos una forma de relación, un tipo de inteligibilidad, un modelo de relaciones que eran exactamente las que el saber administrativo, el saber fiscal, el saber que los intendentes habían definido por su lado (...) Boulainvilliers pone en funcionamiento como principio de inteligibilidad de la historia lo que hasta entonces no era más que el principio de racionalidad en la gestión del Estado.” (DS, 160) ²¹.

[AL PIE:”.]

²¹ Respecto Resulta coherente que más arriba del pasaje citado, Foucault se haya detenido en la figura de Maquiavelo para marcar los distintos usos de la historia que se hacen desde un horizonte jurídico y otro político histórico (singularidad del uso histórico político). En definitiva, la historia para Maquiavelo, dice Foucault, no es un dominio en el que se van analizar relaciones de poder, sino a buscar ejemplo y “modelos tácticos de ejercicio de poder.

Pero creemos que el punto de contacto entre estos dos discursos, que podemos llamar desde ya el discurso historicista genealógico y el discurso técnico-político del gobierno (discurso de la economía política, de las ciencias estadísticas, pero también de las disciplinas... y de la *police* en el sentido “lógico” que Jacques Rancière le da), sería posible verlo en la concentración o más bien en el empeño de construcción del *cuero*, de la figura del cuerpo en todas sus ramificaciones y sentidos. No es este lugar para extendernos sobre los ya conocidos dispositivos disciplinarios formadores de las individualidades, ni de las mega operaciones productoras de realidades como la población, es decir, sobre el arco que cubre el cuerpo extenso de los vivientes, desde los cuerpos individuales hasta los fenómenos masivos de los que se ocupan la demografía, y las ciencias estadística y económica²². [AL PIE:] Lo que parece indispensable para nosotros es sugerir como el discurso histórico político funciona también construyendo un cuerpo o, al menos, es un discurso que no puede entenderse sin una referencia explícita al cuerpo. Este cuerpo es el cuerpo de la raza o la nación, referente último, en el sentido de imprescindible, del discurso histórico político y su particular visión de la guerra social /civil.

Si bien Foucault se cuida de dar a la nación y a lo que de raza hay en el discurso de la guerra de razas un contenido biológico, lo que llamamos lo factual tiene una serie de referencias precisas. Así, cuando vemos que coloca el discurso histórico político en el comienzo de la historia, nos hallamos con pasajes que hablan de hechos “*que podríamos calificar de físico-biológicos: vigor, fuerzas, energías, proliferación de una raza (...) hechos psicológico-morales como el miedo, el coraje, etc.*” (DS, 59). En lo estrictamente referido a la noción de raza, los elementos puestos en juego son, principalmente, el lenguaje, la religión, también una inscripción local precisa- pero, anterior a toda frontera de tipo jurídico-estatal. Foucault se refiere a “elementos de nacionalidad” que resumen desde la lengua, pasando por el país de origen, hasta las costumbres y toda una serie de derechos considerados como inherentes o propios a la nacionalidad (DS, 107). En este sentido son interesantes los pasajes relativos a la genealogía de la noción de sociedad y de nación

²² Creemos que debería revisarse la distinción material-inmaterial, pues desde el discurso de Foucault no parece poderse poner del lado de las disciplinas lo material y desde el de las regulaciones lo inmaterial... una lectura de este tipo descuidaría que el efecto disciplinario es la conducta, que uno de sus blancos principales son “las fibras finas del cerebro” y también, el “alma”.

“Ese nuevo sujeto de la historia (...) que aparece cuando se desecha el discurso administrativo o jurídico del Estado sobre el Estado, pues bien, ¿qué es? Es lo que un historiador de la época llama una *sociedad*: una sociedad entendida como asociación, grupo, conjunto de individuos, que tienen sus costumbres, sus usos e incluso su ley particular (...) es lo que en el vocabulario de la época se designa con el término *nación* (...) naciones, es decir, agrupamientos de personas que tienen en común un estatuto (...) ley entendida más como regularidad estatutaria que como ley estatal.” (DS, 129)

Se destaca la contraposición con la idea de una sociedad fundada en un pacto, sea este del tipo que sea. Podemos ver claramente esto en la noción de *constitución* que subyace a las nociones de sociedad y nación tal como las entiende el discurso histórico-político. La *constitución* es el punto que busca sacar a la luz la genealogía del discurso histórico político como referente -de un pasado “bueno y verdadero”- para hacer su crítica del presente.

“ (...) se trata, sin dudas de constitución: se hace la historia para restablecer la constitución, pero esta no (...) como un conjunto explícito de leyes ... [o] ... como una especie de convención jurídica fundadora (...) Se trata de recuperar algo (...) que no es tanto del orden de la ley como del orden de la fuerza; no tanto del orden de lo escrito como del orden del equilibrio (...) casi como lo entenderían los médicos: vale decir, relación de fuerza equilibrio y juego de proporciones, disimetría estable, desigualdad congruente (...) En la literatura que vemos formarse alrededor de la reacción nobiliaria esta idea de constitución es, a la vez, médica y militar.” (DS, 177-178)

Vemos cómo sin llegar a confundirse del todo, el discurso histórico-político no deja de acercar su discurso beligerante y militar al vocabulario médico y biológico o biologicista. No decimos que el discurso-histórico político se agote en esta referencia positiva, sólo afirmamos que es un componente fundamental del mismo, y que en esta dimensión, el dominio de objetos con los que trabaja y con los que se opone a lo jurídico-político es un dominio que tiende a confundirse con el que hemos designado como biopolítico. En efecto, los elementos de nacionalidad mencionados remiten a dominios “materiales” como las lenguas, las costumbres, la cronología menuda de las

batallas. Toda una temporalidad, y una historicidad, que tienden a esquivar los teóricos de lo jurídico-simbólico-político (o, al revés: una historicidad que tiende a desconocer toda dimensión político-simbólica).

Es posible hacer aquí, alrededor de la lectura foucaultiana de Hobbes un breve comentario y puesta en relación con algunos de los trabajos de Roberto Esposito sobre las nociones de *derecho propio*, *biopolítica*, *inmunidad* y también sobre su lectura de la obra de Simone Weil. Hasta aquí podríamos resumir nuestro recorrido como el pasaje por distintos tipos de discurso sobre lo político-social, distintas formas de inteligibilidad de lo social, de su anudamiento como ser en conjunto. La lectura de Hobbes trabaja sobre la idea de instalar el conflicto en el interior de lo social-político, de definir lo político como constitutivamente formado por “la lucha”; de ahí la ya famosa tesis foucaultiana que parte de la inversión del aforismo de Clausewitz: *la política es la continuación de la guerra por otros medios*. No debería olvidarse que, esta tesis es el material de una indagación en DS y no una evidencia que se proponga demostrar o defender la genealogía foucaultiana; siempre queda, según nuestra lectura, la cuestión de si, efectivamente, debe pensarse la lucha civil – pero ya no vale suavizar las expresiones, digamos abiertamente: lo político – en términos de guerra, de lucha mortal; la pregunta que ya referimos es cómo entender una lucha en términos civiles, es una pregunta por el sentido de la guerra que se desata en la ciudad y, podríamos decir, no como una fractura o una irrupción inesperada, sino como formando parte de su misma constitución.

Es en este sentido que el discurso histórico-político, entendido como una concepción contra-estatal o contra-jurídica de lo político, presenta un esquema similar al que describe Esposito a propósito de la visión weiliana del “origen de la política” (a contraluz de la concepción arendtiana). La perspectiva de Weil, en la interpretación de Esposito, nos brinda la misma visión de lo jurídico que el discurso histórico político. Aunque esto no quita una disímil interpretación del derecho romano.

En DS la figura de Roma es crucial para medir la novedad del discurso histórico político. Roma representa una modalidad de poder (el poder soberanía) y un *tipo de sociedad* (son las palabras de Foucault) específicos, además de ser la contracara simbólica del historicismo político. Es posible identificar sin dificultad en las

descripciones sobre Roma de DS las características del sistema jurídico romano tal como se lo presenta en la tercera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* (1974).²³ No cabe hacer aquí una reconstrucción exhaustiva de la forma del derecho romano, basta decir que se identifica con el discurso jurídico de la Ley, entendida ésta como una instancia de establecimiento de justicia que es trascendente (tercera) a las partes en litigio (individuos). El establecimiento del derecho romano coincide así con la consolidación de las primeras formas de Estado territorial y con una progresiva desaparición de lo que se ha llamado “guerra privada”, regulada por la forma de derecho germánico, una forma de derecho desprovista de toda figura tercera, en la que lo jurídico no es más que una manera de reglar una batalla en la que el vencedor, que es en este ámbito, el más fuerte, se asimila directamente, al portador de la razón y de la posición justa. [es la misma estructura del “duelo”, más conocida para nosotros].

Lo que sorprende es que para Esposito, en “Derecho propio”, y a través de las interpretaciones de Weil y Jhering, el derecho romano se pliega a lo que Foucault entendería como derecho germánico, y que coincide punto por punto con una concepción histórico-política. Habría que comentar todo el párrafo con detenimiento. Para los fines de este escrito, es suficiente retener la última oración:

“Como Weil (...) Jhering pone el origen y el significado del orden jurídico romano en la punta de la lanza.” (Esposito, 2004: 45)

Retomado este punto de vista “parcial- e inclusive faccioso” Esposito pretende mostrar como todas las categorías del pensamiento político moderno- soberanía, libertad, igualdad, propiedad- se encuentran, desde su origen, comprometidas en la lógica de inmunización negativa, una dialéctica negativa y “tanatopolítica”.²⁴ El contrapunto que queremos señalar es que por medio de esta diferencia, lo dicho sobre las categorías jurídicas es trasladable al discurso histórico político. Nuestra impresión es que la matriz discursiva contra-jurídica y contra-estatal²⁵, nacida alrededor de la figura del Leviatán y

²³ Se vería incluso una reaparición de la oposición *derecho romano - derecho germánico*.

²⁴ Lo cual, en realidad, y desde la luz de DS, no sería más que un modo de retomar las armas del discurso histórico político.

²⁵ Primer antecedente de la historia política “genealógicamente” orientada, vector de pulsiones de liberación populares mítico-religiosas así como de rencores inconfesablemente reaccionarios. En suma,

encarnizada en despedazar el organicismo del “cuerpo social”²⁶, se encuentra comprometida íntimamente con la dialéctica negativa de la *immunitas* que critica Esposito. Si atendemos a las primeras clases de DS encontramos que Foucault critica a la teoría jurídico-política del contrato por su *economicismo*, deteniéndose sobre todo en su concepción de sujeto, y de sujeto de derecho. Foucault critica la concepción de que los derechos se poseen como se poseen bienes, bienes susceptibles de transferirse, enajenarse, venderse, etc; De acuerdo con el *economicismo*, la fundación del “poder político” tiene en su base la idea de un orden de intercambio contractual entre individuos. El principal problema que encuentra Foucault en esta perspectiva es la idea de un sujeto primero, primitivo (“primitivismo”), dueño y poseedor de su poder y de derechos naturales.²⁷

¿Qué sucede si volvemos esta pregunta hacia el *historicismo político*? ¿Cuál es la forma de sujeto que aparece? ¿Qué tipo de derecho, qué concepción del derecho pone en juego? Contrapuesto a la posición de universalidad y neutralidad que reivindican el filósofo y el jurista, el sujeto (quien invoca el “yo” o el “nosotros”, dice Foucault) del discurso histórico-político se define por una posición descentrada, particular, “perspectiva” y su relación (pese a esto?) con el derecho es explícitamente una relación de **apropiación**.

“Lo que reclama son *sus* derechos (...) derechos singulares, fuertemente marcados por una relación de propiedad, de conquista, de victoria, de naturaleza. Será el derecho de su familia o de su raza el de su superioridad o el de la anterioridad (...)” (DS, 57)

¿Reencontramos el *economicismo* en base al cual se critica al discurso jurídico de la soberanía? Parece tratarse en el discurso histórico-político del *derecho propio*, de la *primera persona* que impugnan Weil y Esposito; al menos parece ser una forma idéntica. La genealogía de DS muestra que el *derecho propio* del discurso de la guerra

el acontecimiento del discurso y de la práctica del *historicismo político*, cuyas fechas Foucault ubica entre las revoluciones inglesa y francesa.

²⁶ Adopte éste la forma de la gran descripción piramidal de la Edad Media, la imagen del organismo de Hobbes, el esquema del orden ternario francés, o la idea, más “sociológica”, de que la sociedad está organizada por necesidades de naturaleza o funcionales (DS, 56)

²⁷ Foucault es coherente (y predecible) en esta crítica con su perspectiva sobre el sujeto en la modernidad. Al menos desde *Las palabras y las cosas*, se distingue en las intervenciones de Foucault un intento explícito de reformular la teoría moderna de sujeto. Intento que, a primera vista, parece coincidir con lo que se llamó *anithumanismo*.

social se mantiene en todos los casos trabajados: pese a su señalada ambivalencia (su capacidad de circulación entre diversos campos) el discurso histórico-político que aparece en las revoluciones inglesas y en la reacción nobiliaria francesa del siglo XVIII, muestra la misma concepción del sujeto derecho como sujeto conquistador o propietario de derechos. En este punto se pueden abrir toda una serie de preguntas al texto de Foucault.

¿Qué imagen del “cuerpo social” nos devuelve el historicismo político cuando desgarrar la ley y el cuerpo organicista y funcional del Leviatán? La imagen más inmediata es la de dos cuerpos en lucha, la de una estructura binaria de lo social. Lo social se ha transformado en el espacio en el que chocan, a muerte, *dos* cuerpos. ¿Ha salido el *discurso histórico político* del organicismo? Sin duda se ha roto la idea de una figura unitaria y funcional (el cuerpo del Leviatán con los individuos celulares) y nos hallamos en un espacio de enfrentamiento y *diferencia*, pero las partes (partículas?) que se enfrentan, ¿cómo se conciben? ... justamente, en base a la idea de *lo propio*. ¿De Una unidad habremos pasado a dos “unidades” sorprendentemente estables y originariamente (u originalmente?) separadas? De esto parece tratarse con la noción de las razas, de las naciones, de *las sociedades* en pugna. Pese a su radicalidad, el *historicismo político* no podría romper cierto “cierre” corporal. Algunos pasajes de Esposito se vuelven muy sugerentes:

(...) cada vez que se pensó el cuerpo en términos políticos, o se pensó la política en términos de cuerpo, se produjo un cortocircuito inmunitario tendiente a cerrar el cuerpo político sobre sí mismo y dentro de sí mismo, en oposición con su propio exterior (...)
(Esposito, 2006: 253)

¿No es la “raza”, la nación en su sentido histórico político, tal como aparece en DS un cuerpo cerrado sobre sí mismo opuesto a otro cuerpo igualmente cerrado sobre sí? Es cierto que Esposito, en el pasaje citado, enfoca las teorías político-constitucionales de los Estados nacionales, pero mi intención es preguntar si el discurso por excelencia contra-estatal, el discurso de la guerra, *que nos ayudaría a descifrar la política* según Foucault, no mantiene una conexión estrecha con un “modelo organicista”, factual, que vincula a cada miembro del cuerpo a una unificación presupuesta, a un cuerpo (a unos cuerpos, porque el discurso histórico-político implica pluralidad) cuyas “*partes, en*

cuanto inscriptas en un único cuerpo, pueden y deben compactarse en una misma figura cuya finalidad es, precisamente, la autoconservación del conjunto del organismo político [interpretando aquí organismo político como “nación” o “raza”]” (Esposito, 2006: 254). En este sentido, ¿no podríamos pensar que el discurso histórico-político, cuando interviene a la sociedad y a la ley con su “ronroneo bárbaro”, con el discurso de la guerra, lo hace atado, por definición, a un fondo de “pureza y propiedad” (Esposito, 280)?

“Muy pronto encontramos los elementos fundamentales que constituyen la posibilidad de la guerra y aseguran su mantenimiento, su prosecución: diferencias étnicas, diferencias de idiomas; diferencias de fuerzas, vigor, energía y violencias; diferencias de salvajismo y barbarie; conquista y sojuzgamiento de una raza por otra.” (DS, 64)

Pese a las generalizaciones de Boulainvilliers, es decir, a una complejización del discurso de la guerra social que permite superar la visión binaria de la sociedad, lo que sostendría la búsqueda histórica y la guerra social sería un “mecanismo autoidentitario”, una forma de *origen* que mantendría la forma del *proprium*. Pero resulta que es este tipo de origen lo que hay que desplazar o reconstruir, siguiendo todavía a Esposito, para pensar, precisamente, lo *im-propio*... es decir: *lo común*, lo que está en-conjunto, lo social o político.

“[Es cuestión de] someter la noción misma de origen a un trabajo de deconstrucción que la descentra y revierte en su contrario: en una originaria in/ originariedad que, lejos de la auto pertenencia, se despliega de sí misma desdoblándose en su propio otro, es decir, en lo otro de cualquier *proprium*” (Esposito, 2006: 281)

Pasado este recorrido por las lecturas foucaultianas del pensamiento político occidental nos parece dibujarse un rasgo propio de la genealogía foucaultiana. Vislumbramos algo así como una especie de pulsión contra-jurídica, una voluntad incansable por habitar los dominios discuten, desplazan, rechazan “lo jurídico-político”. Sin embargo esto, no sería más que una máscara de otra cosa: una fascinación por la técnica, por las

operatorias humanas, históricas; una pasión por alcanzar ese corazón oscuro (pero patente) de la modernidad, donde *técnica* y *política* se cruzan, se mezclan, se confunden. He allí, sugerimos, el verdadero problema que atraviesa, de manera particular en cada uno, todos los trabajos de Foucault. Pero incluso haya que ir más allá y decir que la in-distinción entre técnica y política (Foucault se presentó como un genealogista de las *tecnologías políticas*- sus libros y cursos, podrían titularse “tratados genealógicos sobre tecnología política”) guarda otra in-distinción: la de guerra y política, o la de violencia y política. Todos estos sentidos (incluyendo la partícula *logos*: técnica-logos-violencia- política) se “exponen”, condensados en la palabra gobierno, y en los términos adyacentes de conducta, conducción, dirección, gestión, administración, y también, por supuesto, en la de “saber”.

III. Para volver a Vigilar y Castigar y a La Voluntad de saber.

Es pensando en esta “pulsión contra-jurídica que vale la pena volver a las obras Vigilar y Castigar y La voluntad de saber para intentar restituir ver/ apreciar en ellas lo que tienen aún de suma actualidad, y que está en estrecha conexión con lo planteado respecto a los cursos del *Collège de France* comentados. Respecto a la problemática del castigo, más que seguir concentrados en supuesto aspecto totalitario- represivo de una máquina de control insidiosa y casi imperceptible que penetraría indefectiblemente nuestras conductas, en el símbolo del panoptismo, resulta interesante captar en la superficie misma del libro cómo el problema central es mostrar la forma en que paulatinamente, entre el saber médico y el saber judicial se comienza a producir una personalidad jurídicamente indiscernible, más “objeto de una tecnología” que sujeto de un derecho.

Creemos que lo interesante aquí es, no tanto como cierta interpretación señala, que se produzca una zona de indistinción entre lo médico y lo jurídico, como la disolución en un léxico pseudo-científico y a la vez pseudo-judicial del difícil acto de juzgar un hecho lesivo a la comunidad, a la ley de la comunidad. Lo que se escaparía, con el despliegue del poder de normalización, es lo efectivamente sucedido en el crimen o delito y los inmensos problemas desatados sobre la responsabilidad que le cabe a todos y a cada uno. Así es que a lo largo de todo el texto de Foucault más que la contaminación entre

lo jurídico y lo disciplinario, que sin dudas sucede, hallamos la voluntad de mostrar la heterogeneidad de la ley respecto a la progresiva constitución de un campo de *objetividad* que descarga de la tarea de lidiar con el *juicio* y facilita el establecimiento de las penas (VC, 26-27). El problema que se encuentra en los bordes de Vigilar y Castigar es entonces el del qué hacer, cómo juzgar los hechos más atroces que, sin embargo, nos suceden y nos reclaman.

Respecto a *La Voluntad de saber*, debemos decir que una de las principales apuestas que nuestra lectura destaca, en consonancia con lo dicho, es la de crítica a una empresa de objetivación, de construcción de la verdad de los sujetos, a los que se toma principalmente como objetos de saber técnico – científico y como objetos técnicos de gobierno. Se trata en efecto de la entrada de las prácticas sexuales en un espacio analítico de saber-poder, se trata de calibrar este acontecimiento:

“Lo importante es que el sexo no haya sido únicamente cuestión de sensación y de placer, de ley o de interdicción, sino también de verdad y falsedad; que la verdad del sexo haya llegado a ser algo esencial, útil, peligroso o temible” (VS, 56)

Desde esta perspectiva de lectura los trabajos de Foucault podrán enmarcarse dentro de esa tradición que tiene en Heidegger uno de los más importantes representantes: nos referimos a toda la reflexión sobre el pensamiento técnico o más bien sobre la desviación técnica del pensamiento o de las reflexiones sobre los asuntos humanos. Sin pretender amalgamar planteos y posiciones teórico- filosóficas y políticas distintas (hasta enfrentadas)- nuestras referencias principales sobre este punto han sido Arendt, Lefort, Alain Supiot y Bernard Edelman- los trabajos de Foucault podrían leerse como formando parte de este horizonte problemático, arriesgando que varios de sus señalamientos parecen ataques directos a esa voluntad “tecno-científica” de pensar al humano, a la idea sobre todo, de explicarlo “comme si son essence reposait dans son corps scientifiquement expliqué (...)” (Edelman, 1999: 8) y de explicar su actividad práctica “comme un objet mesurable, une formule objective et acquerait le meme statut que celui des sciences de la nature” (Edelman, 1999: 8)

Pero no deja de ser cierto que en la voluntad de saber y en la mayoría de las intervenciones de esos años, el discurso del derecho es objeto de múltiples

señalamientos críticos por parte de Foucault. Esta posición se aleja, quedan pocas dudas, de planteos como los de Lefort, ni que hablar de Edelman o Supiot- involucrados ambos en una fuerte defensa de las categorías del derecho moderno. Quizás pueda resumirse su posición sosteniendo que el sistema del derecho moderno y con él todas las categorías de la tradición jurídica romana²⁸ no es útil a la genealogía foucaultiana para investigar las formas de dominación modernas. Pero es cierto que Foucault va más allá en varias de sus intervenciones, reclamando pensar la Ley y los sistemas jurídicos de otra manera, sosteniendo también que para pensar las luchas políticas y la misma política, y lo que hemos llamado lo político- lo social, el pensamiento debe desprenderse de la dimensión de lo jurídico-política.

Sin embargo, pese a estas intenciones, se hace patente en el texto foucaultiano del primer tomo de la historia de la sexualidad, también en el curso defender la sociedad, una especial dificultad para deshacerse del derecho; pese a las explicaciones histórico-genealógicas esbozadas²⁹ el dispositivo jurídico discursivo sigue siendo invocado y sigue inspirando análisis y discursos sobre lo político. No creemos que se encuentre una respuesta favorable o convincente a este asedio del “rey”³⁰ en La Voluntad de saber.

A la explicación histórica – lo jurídico político como remanencia de una sociedad ya ida- le antecede una razón “general y táctica”: lo jurídico político es la forma moderna de aceptabilidad del poder. Resulta contradictorio que el estudioso de los funcionamientos menudos, y “materiales”, del poder de una explicación tan opaca sobre el papel del derecho, una explicación que parece acercar al derecho o a lo jurídico a una concepción del derecho como ideología – en su versión menos matizada, esto es, como simple y llana falsa conciencia: el poder funciona ocultándose, cultivando el secreto,

²⁸ Pues los principales señalamientos se dirigen al derecho que deriva de la tradición latina y no de la tradición del commonwealth- en este sentido es importante notar que lo dicho acerca de las diferencias entre la forma romana y la forma germana de entender el derecho es aplicable a lo que Supiot distingue como dos tradiciones jurídicas hoy presentes en distintos países: la vertiente anglosajona y la latina-romana. En la primera se cuentan los sistemas jurídicos de Inglaterra y Estados Unidos (además de ser el modo de derecho que prevalece, según Supiot, en el ámbito internacional), en la segunda tradición, la principal representante es Francia y su tradición republicana (Supiot, 2007:28-29)

²⁹ En DS y VS Foucault sostiene que el discurso jurídico político corresponde al desarrollo de las monarquías territoriales a las primeras formas de concentración estatal, con el advenimiento de las revoluciones modernas y la sociedad industrial, el sistema jurídico-político y la forma de ejercer el poder que le es propia y lleva su blasón más conocido en la palabra de represión, pasa a ser una forma de poder menor, cada vez más.

³⁰ Foucault da la metáfora de “cortarle la cabeza al rey” en los análisis políticos y barrer con todas las categorías y problemas de la filosofía política .

bajo la pantalla de un sistema jurídico del cuál no queda claro su funcionamiento, a no ser el de, reiteramos, un convencimiento de los dominados.

Este abordaje del sistema legal, del funcionamiento de la ley es coherente con lo expuesto en *Vigilar y Castigar sobre el liberalismo*: las libertades del derecho liberal burgués no serían más que señuelos, promesas lastradas por mecanismos que en la sombra (se trata en este libro de las disciplinas) trabajan un sometimiento sin fisuras.

Creemos que es recién en algunos pasajes de STP y ya claramente en NB donde Foucault coloca al derecho y a lo jurídico como objeto de la genealogía, dando razones más contundentes para explicar no sólo su funcionamiento, si no también, y esto es al que deseábamos llegar, su indeclinable presencia. Y no es causal, además, que la reconsideración sobre el derecho se enmarque en una reconsideración del liberalismo; lo que está en juego, como vimos es el sistema político-jurídico liberal de la modernidad. No cabe aquí hacer una reconstrucción pormenorizada del modo en que Foucault estudia el liberalismo, ni todas las consideraciones a las que se somete el discurso del derecho. Tan sólo nos parece fundamental marcar, para profundizar en otra oportunidad, y para abrir los comentarios finales, dos cuestiones:

1. La explicación sobre el funcionamiento del derecho en la modernidad, en el marco del liberalismo es absolutamente coherente con una perspectiva histórico-política en el sentido de que lo jurídico se presenta como recurso o instrumento de una racionalidad más fundamental, en todo caso no tiene el status que le asigna una perspectiva como la de Supiot, Edelman y hasta Lefort, podríamos decir; en otros términos.

2. Esta racionalidad más fundamental es la racionalidad del *homo oeconomicus*, objeto de gobierno producido por el liberalismo en sus diversas facetas, ¿en qué consiste la racionalidad esta? En el juego y composición de los intereses individuales, en la racionalidad que en el ámbito de las ciencias sociales y de la sociología se ha teorizado con la “rational choice theory”.

IV. Conclusiones

Para concluir, sólo unas breves líneas que fijen el recorrido de nuestra lectura por los textos de Foucault. El pasaje de las figuras de Platón, Maquiavelo y Hobbes por los textos y reflexiones de Foucault nos ha permitido delimitar algunos de los problemas que creemos son de suma importancia para pensar el ser-en-conjunto o lo social-político desde la perspectiva foucaultiana. En primer lugar, debemos decir, que todo lo que desde el pensamiento sociológico, y seguimos en esto a Castel y Donzelot, denomina *lo social* se inscribe inmediatamente en el ámbito de la biopolítica. De este modo, la emergencia de la biopolítica coincide con la de lo social, en el sentido que también le dio Hannah Arendt.

En segundo lugar, segundo punto que se ha revelado en nuestra investigación, el ámbito de la biopolítica supone el alejamiento de las dimensiones representacionales o simbólicas de lo social: la naturaleza del lazo, del vínculo entre humanos, que teorizan tanto los especialistas en el gobierno como los portadores del discurso histórico político es de carácter “material” y “real”. De ningún modo, creemos que esto deba entenderse como una separación entre un mundo de las ideas y el mundo de la realidad: se trata, antes bien, de formas o modos distintos de práctica social, modos de saber y poder, modos de actuar diferentes; la simbólica de la sangre no es menos real que la analítica del sexo, es otro tipo de realidad, otro campo de inteligibilidad también.

Por último, lo que se pone de manifiesto es ese límite respecto a lo jurídico-político que atraviesa todos los escritos de Foucault y que perfila su visión sobre el derecho en la modernidad. Ahora bien, este límite nos señala, y con esto concluiremos, mucho más que un déficit, una falta o un olvido, lo que quizás sea una de las principales apuestas de los textos foucaultianos; esto es, la de un pensamiento sobre lo social-político que introduce en el mismo corazón de este problema, no simplemente el conflicto- esto lo hemos dejado suficientemente documentado- sino una manera particular de pensar el conflicto, una manera que no lo despega o lo confunde sistemáticamente con la técnica,

con todas las peripecias y proyecciones del pensar técnico en la modernidad. Foucault pensador de la técnica, y más aún, de la técnica en la política: he aquí donde residiría, sugerimos, tanto su fuerza interpretativa como su límite más serio, más difícil de sobrepasar.

Notas bibliográficas

DS *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

LA *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires

NB *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

QC “¿Qué es la crítica?”, en *Revista de Filosofía-ULA*, 8,

STP *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

VC *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*, 5° Ed, Siglo XXI, Buenos Aires.

VS *Historia de la sexualidad*, 1 vols. *La voluntad de saber*, Siglo XXI, Buenos Aires.

Referencias bibliográficas del proyecto

Bibliografía de Michel Foucault

Obras

- FOUCAULT, Michel (1992), *Historia de la locura en la época clásica*, 3ª Ed., Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (1999), *El nacimiento de la clínica: una arqueología de la mirada médica*, 18º Ed, Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (1984) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*. Planeta-Agostini, Barcelona.
- FOUCAULT, Michel (2007) *La arqueología del saber*, 2º Ed, Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2006a) *Vigilar y Castigar: Nacimiento de la prisión*, 5º Ed, Siglo XXI, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2008) *Historia de la sexualidad*, 3 vols., Siglo XXI, Buenos Aires.

Cursos en el Collège de France

- FOUCAULT, Michel (2005) *El poder psiquiátrico. Curso en el Collège de France (1973-1974)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2006b), *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2000) *Defender la sociedad. Curso en el Collège de France (1975-1976)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2006c) *Seguridad, territorio, población. Curso en el Collège de France (1977-1978)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (2007) *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France (1978-1979)*, Fondo de Cultura Económica, Buenos Aires.

Otras publicaciones

- FOUCAULT, Michel (1979) *Microfísica del poder*, 2º Ed, Las Ediciones de La Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1991) *¿Qué es la Ilustración?*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid.
- FOUCAULT, Michel (1995) “¿Qué es la crítica?”, en Revista de Filosofía-ULA, 8, pág. 6, disponible en http://ecotropicos.saber.ula.ve/db/ssaber/Edocs/centros_investigacion/csi/publicaciones/papers/davila-critica-aufklarung.pdf. Consultado el día 28 de abril de 2009.
- FOUCAULT, Michel, “El sujeto y el poder”, en DREYFUS, Hubert L., RABINOW, Paul, (2001), *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel (1999) *Poderes y estrategias: Obras esenciales*, Volumen II, Paidós, Barcelona.

- FOUCAULT, Michel (2008), *La verdad y las formas jurídicas*, Gedisa, Buenos Aires.

Bibliografía secundaria

- ALVES DA FONSECA, Marcio (2002), *Michel Foucault e o Direito*, Max Limonad, Sao Paulo.

- CEBALLOS GARIBAY, Héctor (1986), *Foucault y el poder*, Ed. Coyoacán, México.

- DELEUZE, Gilles (1987), *Foucault*, Paidós, Barcelona.

- DÍAZ, Esther (2003), *La filosofía de Michel Foucault*, Biblos Buenos Aires.

- HUNT, Alan y WICKHAM, Gary (1994), *Foucault and Law*, Pluto Press, Colorado.

- LEMKE, Thomas. (et al.) (2006), *Marx y Foucault*. Nueva Visión, Buenos Aires.

- MOREY, Miguel (1983), *Lectura de Foucault*, Taurus, Madrid.

- MURILLO, Susana (1996) *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. Oficina de publicaciones de CBC, UBA Buenos Aires.

- TERÁN, Oscar (1995), *Michel Foucault: discurso, poder y subjetividad*, Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires.

- TARCUS, Horacio (comp.), *Disparen sobre Foucault*, Ed. El Cielo por Asalto, Buenos Aires.

- VEYNE, Paul (1984) "Foucault revoluciona la historia", en *Cómo se escribe la historia.*, Alianza Editorial, Madrid.

Otra bibliografía

-AGAMBEN, Giorgio (2007), *Estado de excepción. Homo Sacer II, I*.

-ARENDDT, Hannah (2003), *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, Barcelona.

-ARENDDT, Hannah (1998), *La condición humana*, Paidós, Barcelona.

-BATAILLE, Georges (2005), "El sentido moral de la sociología", en revista *Sociedad 24*, Buenos Aires.

-CASTEL, Robert (1997), *La metamorfosis de la cuestión social*, Paidós, Buenos Aires.

-CASTEL, Robert, HAROCHE, Claudine (2003), *Propiedad privada, propiedad social, propiedad de sí mismo. Conversaciones sobre la construcción del individuo moderno*, Homo Sapiens, Buenos Aires.

- DE ÍPOLA, Emilio (2001), *Metáforas de la política*, Homo Sapiens, Buenos Aires.

-DE ÍPOLA, Emilio (2004), *El eterno retorno: acción y sistema en la teoría social contemporánea*, Biblos, Buenos Aires.

-DONZELOT, Jacques (1977), *La policía de las familias*, Pre-Textos, Barcelona

- DONZELOT, Jacques (2007), *La invención de lo social*, Nueva Visión, Buenos Aires.

-EDELMAN, Bernard (1999), *La personne en danger*, Presses Universitaires de France, París.

-ESPOSITO, Roberto (2006), *Bios, biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Buenos Aires.

-LEGENDRE, Pierre (1999), *Sur la question dogmatique en Occident*, Fayard, París.

- LEFORT, Claude (1990), *La invención democrática*, Nueva Visión, Buenos Aires.
- LOCKE, John, (2002), *Segundo tratado sobre el gobierno civil*, Alianza, Madrid.
- NANCY, Jean-Luc (2001) “¿Todo es político? (simple nota)”, *Actual Marx N° 1 2001*, Buenos Aires.
- Procacci, Giovanna (1991), “Social economy and the goverment of poverty”, en *The Foucault effect* (Burchell, comp), Chicago.
- SUPIOT, Alain (comp.) (2004), *Tisser le lien social*, MSH, París.
- SUPIOT, Alain (2007), *Homo juridicus. Ensayo sobre la función antropológica del derecho*, Siglo XXI, Buenos Aires.